

SAN AGUSTIN Y LA CIUDAD DE DIOS

R. CALDERON BOUCHET

La crítica pagana

Para la época en que San Agustín inició su larga faena de escribir la Ciudad de Dios, en los alrededores del 413, la crítica pagana contra el cristianismo había arreciado y muy especialmente a partir de la toma y posterior saqueo de Roma llevado a cabo por Alarico y sus tropas. Acaso habría que lamentar que esta crítica no tenía ya la profundidad y la certeza que en su tiempo tuvo la que llevó Celso y que dio lugar a la respuesta de Orígenes. Sin lugar a dudas San Agustín merecía mejores adversarios que aquellos que le deparó la Providencia y que le inspiraron una serie de argumentos "ad hominem" que aparecen a lo largo de su libro y nos ilustran sobre el calibre de los razonamientos paganos.

Celso, como así también los judíos, apuntaron directamente a lo que constituye el corazón de la prédica cristiana y que, aparentemente, pone en peligro la férrea consistencia de la ley que sostiene la estructura de la ciudad terrena.

Siempre fue difícil en la cristiandad poner armonía entre las exigencias de un gobierno que debe contar, necesariamente, con los vicios y las flaquezas del hombre y las necesidades de una ciudad que, en su plenitud suprahistórica, sólo es alcanzada por aquellos que templaron su caridad en los trajines del tiempo y luego de superado el fuego purificador del Purgatorio fueron considerados dignos de habitar la Jerusalem celeste. Para ese entonces la ley ha sido asumida en la conducta del santo y se puede decir, lo que le dice Virgilio a Dante luego que éste atravesó el lago de fuego:

*Non aspettar mio dir più né mio cenno:
libero, dritto e sano é tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno;
per ch'io te sovra te corono e mitrio.*

Purg. XXVII, 138-142

Celso había observado, tal vez con acrimonia, la conducta de los seguidores de Cristo y advertía en su prédica un cierto desprecio por los valores de este mundo que no anunciaba nada bueno para la salvaguarda del orden social. Muy bien informado de aquello que se enseñaba entre los grupos cristianos, carecía de la gracia para ver en qué medida la invitación a superar la ley en la generosidad de la caridad era un proyecto viable y no un vacío recurso retórico para abandonar toda disciplina y caer en la abyección de la más crasa desidia. Su ataque contra el cristianismo tomaba su inspiración en estas

latitudes y distaba bastante de esa jeremiada confusa, en la que los adversarios de Agustín lloran las miserias de la derrota y culpan al nuevo culto, del abandono en que han dejado a Roma los antiguos dioses.

Agustín no podía inventarse un adversario a su gusto para desarrollar con todos los requisitos teológicos del caso, un tema de alto interés académico, como podía ser el de la libertad cristiana o el de las relaciones concretas entre las exigencias del orden político y la necesidad de superarlas, asumiéndolas en la perfección de la conducta santa. Se debía responder a lo que se decía y edificar a los creyentes comunes que estaban bajo su vigilancia pastoral para que no cayeran, también ellos, en la tentación de reprochar a Dios la mala suerte del imperio.

Oficio obliga y San Agustín era obispo antes que teólogo y pastor de almas antes que doctor de la Iglesia y es en esta situación en la que hay que comprender gran parte de lo que escribió a propósito de la Ciudad de Dios y de aquellos argumentos que esgrimían sus eventuales contrincantes y que hoy nos parecen completamente obsoletos.

Cuando se habla del Reino de Dios hay que tener en cuenta un hecho religioso fundamental: su presencia, su advenimiento actual. Es indudable que ningún católico vivo, y empleo este término en su más pura acepción teológica, pone en duda la realidad de este hecho, ni necesita mayores explicaciones para advertir la presencia mística de esa realidad. Lo que sí resulta algo menos habitual, es que note, al mismo tiempo, cuánto lo separa esta situación espiritual del pagano y del judío.

Para los paganos la religión era más una nostalgia que una esperanza. Lo esencial pertenecía a un tiempo mítico que la liturgia trataba de resucitar para devolver a los hombres, dentro de lo que era posible, la juventud del principio, del momento preciso en que las cosas se hicieron por primera vez y por primera vez los dioses las ofrecieron a los hombres en esa dádiva sin réplica que los viejos sacrificios trataban de equiparar sin lograrlo.

El pueblo de Israel se formó bajo la impronta de la promesa, de pronto la historia cobró para él una importancia decisiva y el *futuro* se le apareció como un fruto preciso que debía defender contra las amenazas del tiempo. Fue un pueblo intrínsecamente sostenido por la esperanza y por el canto jubiloso del día del Señor que tenía que llegar en la plenitud de su gloria. La ley estaba allí, con todos los detalles de su minuciosa preceptiva para confirmarlo en la dignidad de su expectativa.

Para el pagano la historia era el tiempo que desgasta y consume todas las cosas y en donde los efímeros sólo podían encontrar la gloria del gesto que prolonga nuestra fama y nos permite penetrar en las sombras del Hades dejando a nuestras espaldas el canto de la hazaña.

El cristianismo es el advenimiento del Reino de Dios aquí y ahora. La nostalgia del Paraíso es asumida por la Ciudad de Dios y la promesa hecha a Abraham se está cumpliendo en este preciso instante en que las luces de la eternidad disipan las tinieblas del tiempo caduco y dibujan para el creyente los contornos de un mundo nuevo. ¿No le dijo Jesús al buen ladrón: "De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso". (Lucas, XXIII, 43). Hoy mismo. No mañana, ni pasado. Tu última decisión, en el trance de la muerte es ésta y ella te abre las puertas de la ciudad eterna para siempre. Para los que se encuentran en el tiempo de la historia la opción es siempre perentoria como si estuvieran también crucificados y en el instante se decidiera su suerte eterna.

Está el tiempo de la tierra, el que transcurre entre una y otra expectativa cuyo valor efímero no cuenta para la salvación y está el tiempo sagrado, el

Jáiros, que los paganos veían hacia atrás y los judíos hacia adelante, pero que los cristianos ven ahora, como posibilidad única, que hay que atrapar, como el buen ladrón, antes que sea demasiado tarde.

Con una discrepancia tan fundamental en la noción del tiempo sagrado no era fácil para San Agustín, ni para ningún otro cristiano, hacer entender a paganos y a judíos una equilibrada relación con el tiempo que corre y que no teniendo otro valor religioso que el de la decisión acertada puede, no obstante, preparar los fundamentos de la buena opción.

Necesitábamos este *ex-cursus*, aparentemente desligado de la obra de San Agustín, en el carácter del tiempo sagrado para comprender *por qué razón los reproches, tanto paganos, como judíos, a la religión cristiana revisten una contemporaneidad casi inamovible* y así como se pueden escuchar en la Ciudad de Dios los ecos, un poco disminuidos de Celso, se advierten también los argumentos más recientes de los nuevos paganos y de los judíos más a la página, contra lo que ellos consideran el profundo desentendimiento del mundo que constituye, a su criterio, el pecado principal de la religión de Cristo.

La Iglesia sociedad de personas

A la patria carnal se pertenece por el hecho del nacimiento y es a través del lazo parental que tanto los griegos como los romanos se vinculaban con los dioses lares. Los judíos mismos a pesar de haber sido elegidos por Yavé, entre todas las naciones, para hacer de ellos un pueblo sacerdotal, mantenían con la progenie de Abraham una relación filial. Eran descendientes de Abraham y aunque podían hacer prosélitos en otras razas la filiación religiosa provenía de una marca en la carne que los distinguía y los preservaba de la impureza de los gentiles.

A la Iglesia Católica se ingresa en un acto de libre decisión, no importa para el caso que el bautismo haya sido impuesto por los padres antes de la madurez espiritual del hijo, éste pertenece definitiva y personalmente a la Iglesia cuando asume en la plenitud de su conciencia la responsabilidad cristiana y tanto esta responsabilidad como su carácter maduro de cristiano se realiza en cada oportunidad en que reitera su opción por la santidad y rechaza los atractivos de la carne, el mundo o el demonio.

En esta perspectiva, la Ciudad de Dios, tal como emerge en el fondo de la esjatología cristiana, es una ciudad de hombres libres, por lo menos, tan libres como pueden serlo los hombres cuando ya no están bajo el yugo del error, el pecado y la miseria.

Del error nos libra la inteligencia esclarecida por la fe, porque sólo la fe puede fijarnos en la presencia de las verdades eternas que rigen nuestra conducta e iluminan el discurso de la razón en todo cuanto es bueno y válido para nuestra perfección espiritual. Del pecado nos libre la Gracia Santificante en tanto perduramos en ella y en ella nos mantenemos por los vínculos de la caridad sacramental y los méritos conjuntos de nuestras virtudes naturales. De la miseria, adscripta al tiempo y a la caducidad de la carne mortal, no nos podemos librar en este mundo pero tenemos la esperanza de abandonarla para siempre en los umbrales de la Ciudad de Dios cuando hayamos terminado el ciclo de nuestra purificación, en la tierra o en el purgatorio.

Dos cosas debe tener en cuenta el cristiano para el tránsito de su existencia temporal: la obligación de abandonar el error y el pecado con la ayuda de la fe, la esperanza y la caridad y la necesidad de aceptar la miseria,

usándola como instrumento purgante por nuestros propios pecados o los pecados de los otros. Esto es lo que el cristianismo simbolizó con la cruz y señaló con el consejo de abrazarla por el amor de Cristo hasta la liberación final. Esto es lo que el Buen Ladrón nos enseñó con el ejemplo de la opción más libre que un hombre puede dar desde el yugo de su prisión más violenta.

Pero también hay dos tentaciones en la condición cristiana que los adversarios no podían dejar de ver, no ya como tentaciones sino como fundamentos constitutivos de esa condición, cuyo desenlace sobrenatural no podían ni querían percibir. Primero que se pueda alcanzar la libertad sin combatir el error ni el pecado, y por supuesto, sin aceptar las miserias latentes en nuestra condición carnal. Segundo y como consecuencia casi inevitable de la primera tentación, el desprecio total y absoluto del hierro de la organización total para que la naturaleza caída cumpla por coacción lo que en razón de sus imperfecciones no puede alcanzar por la libre ascensión de la caridad.

Si auscultamos el mundo moderno y tratamos de oír los ecos, no tanto deformados como depurados y sofisticados, de paganos y judíos, advertiremos en unos y otros el mismo reproche que escucharon Orígenes y San Agustín con respecto a la anomía esencial de la vida cristiana que inspira en sus adeptos un franco desprecio por la ley y un gusto utópico por la libertad que trae el desinterés y el abandono de la preocupación por el único mundo posible.

Por supuesto el cristianismo es el abuelo abusivo de la revolución social, cuando no acepta una paternidad directa y en vía de transar con el mundo, asume la responsabilidad utópica de fabricar la Ciudad de Dios con la inflamable materia de las vindicaciones socialistas. Yo no digo que una cierta interpretación del cristianismo no haya sido la cuna del clima revolucionario. En una civilización que tiene la fe por fundamento de sus más profundas y tenaces aberraciones. El cristianismo es y será la clave para comprender en hondura todo lo que nuestra civilización ha dado para el bien y para el mal. Los escolásticos nos recordaron muchísimas veces aquella frase donde Platón coloca la gravedad de un mal en el nivel de la realidad que corresponde: *Corruptio meliorum, pessima*.

Si la ciudad de Dios no es una realidad mística que se incoa efectivamente en el corazón de un tiempo precario, es un simple sueño que se ofrece como modelo de una sociedad que no toma seriamente en cuenta las condiciones reales de la vida humana y que, por eso mismo, no hará más que desatar ilusiones peligrosas y en vez de ablandar el hierro de las estructuras políticas, lo hará más duro y opresivo porque estará puesto al servicio de un espejismo quimérico.

Nietzsche acusaba al cristianismo de ser la religión de la compasión y por esa misma razón, de estar en contradicción con las emociones tónicas que elevan la energía del sentimiento vital y producen un efecto estimulante. Esta disposición enfermiza y decadente abandonaba, por ineptud para sostener el ritmo, la lucha por el poder, el dominio y la gloria y se contentaba con el sueño de una réplica ilusoria de la grandeza. La baja de estos sentimientos caedizos fructifican modernamente en los ideales socialistas y democráticos de los que Nietzsche abominaba por el tono canalla que veía aparecer en ellos y que consideraba definitivamente como aporte de la religión cristiana.

San Agustín parecía salir al encuentro de un reproche de esta naturaleza cuando en la Ciudad de Dios trataba de explicar la grandeza de los romanos por su amor a la gloria y a las riquezas honestas y decía que por ella "no vacilaron en morir, porque esa codicia les servía de freno a todas las otras concupiscencias". "Finalmente porque el servir parecía deshonesto y el

señorear y mandar glorioso, quisieron con todo empeño que su patria fuera libre y luego señora" (C.D. V,12,2).

No veía en este amor por la gloria una maldad absoluta y aprobaba que este sentimiento impidiera el crecimiento de otros de menor cuantía que, depravando el ánimo, también lo menguaban y hacía de sus cultores perversos sin nobleza, ni magnificencia. Indudablemente la visión de la Ciudad de Dios le impedía ver de qué modo y en qué medida, un cierto orden justo y al mismo tiempo magnífico de la ciudad terrena, podía colaborar en el advenimiento del Reino.

Alain de Benoist, eco demasiado académico y casi innecesario, de un paganismo bibliográfico, reprocha al monoteísmo judeo-cristiano, haber destruido el aura sagrada que rodeaba el universo vivido de los griegos y preparado así, los mañanas que cantan un mundo sometido a la férula geométrica del legalismo igualitario.

Reconocía que en cristianismo la noción de la ley era percibida de un modo diferente a como la convivieron los judíos: "Sin recusar la ley en su espíritu, Jesús la recusa en la letra y afirma que la conciencia individual puede por sí sola, servir de guía para el cumplimiento de la verdad". (Comment peut-on être Païen?, Albin Michel, Paris 1981, p.99)

Pocos renglones más adelante añade una frase de Pablo que le daría a la ley un valor temporario, pero no en el sentido eschatológico como lo entiende el Apóstol, sino en un sentido histórico como tiende a entenderlo de Benoist. La ley, en el criterio de San Agustín, se ajusta a las exigencias de la ciudad terrena y en tanto sirve para la buena conducción de los ciudadanos que no han asumido en el orden de la caridad, las responsabilidades de su condición solidaria.

En buena doctrina la ley perdura y mantiene firmemente sus exigencias en tanto el alma del hombre no alcanza esa libertad que sólo puede darle la Gracia de Dios y que supone, no el abandono de la ley, sino su integración perfecta en el orden del amor divino. Pero esto constituye el corazón del misterio cristiano y descubrirlo en las brumas de la ciudad terrena, bajo el régimen impuesto a la naturaleza caída, es también asunto de fe y los paganos, como los judíos, no podían verlo como lo veía Agustín.

Bernard Henry Lévy, en un libro que renueva en nuestro tiempo la repulsa israelita a la civilización greco latina y que titula "Le Testament de Dieu", reinicia el viejo alegato judío al abandono de la ley por parte del cristianismo. Ahora no se trata de un reproche fundado en la disolución democrática de un orden señorial, sino más bien de prevenir contra su consecuencia inevitable que Bernard Lévy, eco de todos los lamentos que de un extremo a otro del mundo se han lanzado contra el fascismo, ve particularmente en el florecimiento de las dictaduras modernas. Considera que para terminar con las ideologías mortíferas que culminan en los "campos de concentración" y las "cámaras de gas" se hace menester retornar a la palabra inmemorial que celebra la virtud de la ley y que, según nuestro autor, fue inventada por el pueblo de Moisés. El cristianismo protagoniza un momento de incierta ambigüedad "cuyo enigmático abrazo que los cristianos celebran con el nombre de Gracia, es de un inasible rigor y tal vez de un cierto abandono a la desdicha, pero que no puede hacernos olvidar que designa también una criatura ofrecida a la libertad". (Op.cit. Bernard Graseet 1979, p.95)

Queda perfectamente en claro que los cristianos trocaron una sumisión arcaica a la ciudad antigua, con otra más moderna a una ilusoria ciudadanía que espera el hierro de la Institución Eclesiástica para mostrar su congénita servidumbre.

La Ciudad de Dios, en la visión de Bernard Lévy, no sería otra cosa que una teoría de la ruptura con la ciudad antigua: "las puertas de la ciudad violadas por el saqueo de Alarico desligaría para siempre a sus súbditos de sus humanos juramentos y los autorizaría a juzgar y destruir el orden político en nombre de una ética celeste" (Ibid p.96), que sería exactamente la ética de la nada. Aquí se condensa, de un modo particularmente feliz, lo esencial del reproche pagano contra la doctrina de Cristo cuando se deplora en ella, y especialmente en el agustinismo, un fermento de anarquía, de desagregación social, que "lo desliga del prójimo y de sus obligaciones sociales" (Ibid).

Indudablemente la Ciudad de Dios es un orden perfectamente libre regido por la caridad y no por la ley. Se entra a ella por una opción voluntaria, que el curso de la vida cristiana la torna, cada vez más, en una decisión autónoma y consciente, hasta lograr la plenitud misteriosa en la que se ha borrado hasta los últimos lazos de la coacción legal.

Pero la Ciudad de Dios no es la ciudad terrena y confundir los principios de su constitución sobrenatural, con los fundamentos que estructuran nuestra ciudad carnal, es hacer caso omiso de la desigualdad radical que opera en la semántica de toda analogía. Es como convertir las dos ciudades en una sola y hacer valer para precaria configuración del orden itinerante, lo que es perfectamente válido en la visión beatífica de la Iglesia Triunfante.

A la ciudad carnal pertenecemos por el nacimiento y al crecer en ella asumimos la responsabilidad de un esfuerzo histórico que nos constituye en herederos forzosos de un patrimonio cultural irrenunciable, porque nos viene con el idioma de nuestros padres, las costumbres familiares, las virtudes y los vicios de nuestro pueblo. A la tentación de creer que se ingresa a la ciudad terrena por un acto de libre determinación se la conoce con el nombre de liberalismo contractualista y si bien se puede rastrear en ella un origen teológico de procedencia cristiana, es resultado de una previa corrupción naturalista.

La ciudad de Dios y la ciudad empírica

Mientras nos movamos en la duración del tiempo que pasa y la Ciudad de Dios pueda confundirse con una ilusión de nuestra mente, los reproches al cristianismo no cambiarán esencialmente su naturaleza y estarán limitados, hacia arriba y hacia abajo, por dos ignorancias teológicas fundamentales: el desconocimiento de la voluntad de Dios con respecto a nuestro destino último y la sorda labor negativa del demonio en la elaboración de una réplica invertida del Reino de los Cielos.

El testimonio de las Sagradas Escrituras y la Tradición de la Iglesia nos enseñan "que existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su fundador" (C.D.XI,1). Esta ciudadanía celeste se incoa místicamente en la tierra, en donde sus futuros habitantes andan "en mezcolanza y confusión" con aquellos, que habiendo preferido los halagos del mundo a la sobria ebriedad del espíritu, inician también en la tierra el reino tenebroso de la "cittá dolente" donde se impone dejar toda esperanza.

El gran poeta cristiano, en esa visión profunda del mundo de las tinieblas, recibe de Virgilio la explicación de su existencia en una frase que Agustín no hubiera desaprobado:

*Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto
che tu vedrai le genti dolorose
c'hanno perduto il ben dell'intelletto.*

(D.C. Inf.III, 16-18)

Si nos colocamos en la situación de tener por real solamente aquello que nuestros sentidos perciben, existe la ciudad terrena, aquella en la cual, las dos ciudades místicas son obtenidas por el esfuerzo de un análisis dialéctico que se empeña en proceder exactamente al revés de como lo hacía Hegel. El maestro del idealismo absoluto partía en su análisis también de la síntesis, para encontrar en su seno los elementos contradictorios que explicaban su dinamismo, pero que en sí mismos no tenían ninguna realidad fuera del contexto que integraban. San Agustín descubre las dos ciudades como dos aspiraciones eternas en la confusa temporalidad de la ciudad empírica, pero resulta que en su visión, son las únicas que efectivamente existen, en tanto la irrealidad de la duración temporal se resuelve definitivamente en una u otra de ambas ciudades.

El análisis teológico de Agustín parte de la cuasi irrealidad de la existencia histórica y encuentra en las dos ciudades místicas la piedra berroqueña de una eterna realidad que se insinúa en el curso de la ciudad temporal y configura el carácter ambiguo de su esencia.

Se ha discutido mucho entre sus intérpretes sobre si Agustín concedía a la ciudad empírica una existencia distinta a la de las dos ciudades místicas que explican su dinamismo religioso. Creo que la clave de una justa interpretación debe buscarse en su noción del tiempo histórico, es decir, del tiempo que discurre en el tránsito de la vida terrenal.

¿Qué es la historia? Emille Callot responde por Agustín en una frase que no me resisto a citar en toda su longitud porque es una expresión especialmente feliz de lo que podemos considerar el pensamiento del Santo; "Es la conjunción temporal y espacial, visible y concreta de dos ciudades místicas encarnadas en la ciudad empírica bajo la forma de la Iglesia peregrina y del paganismo que se encuentran y se combaten hasta la separación final cuando se hayan consumado, definitivamente, la ciudad de Dios y la ciudad del diablo". (Callot, E. *Les Trois moments de la Philosophie Théologique de l'histoire*, La Pensée Universelle, Paris 1974, p.83).

Si bien entendemos, la ciudad terrena tiene la precaria consistencia del tiempo y, el propio San Agustín, cuando en las "Confesiones" se preguntaba por la esencia de esta realidad tan fluida que sentía correr con sus momentos fugaces entre lo que ya no era más que memoria y lo que apenas se vislumbraba en los proyectos, sentía serias dificultades, no para saber lo que era como experiencia vivida, sino para poder expresarlo con palabras capaces de dar razón de su ser: "Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio".

"Pero lo que ahora es claro y manifiesto -aseguraba Agustín- es que no existen los pretéritos, ni los futuros, si se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro. Aunque en verdad fuere más apropiado hablar del presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque estas son tres dimensiones que existen de alguna manera en el alma y que fuera de ella no veo que existan. El presente de las cosas pasadas es la memoria, el presente de las cosas presentes está en la percepción intuitiva y el presente de las cosas futuras constituye nuestra expectativa" (Confesiones, XI, 14...20).

La ciudad empírica se resuelve, como historia del hombre, en la inconsistencia de esta temporalidad constituida por una sucesión de instantes en la que sólo la opción por lo que es bueno y verdadero determina su valor. En este sentido la ciudad empírica es el terreno donde se dirime la batalla entre los que aman a Dios y aquellos que lo odian. Este antagonismo es el fundamento ontológico, teológico y esjatológico de toda la vida social. Los usos, las costumbres, las leyes y las instituciones participan de su dinamismo contradic-

torio y valen en la misma medida que favorecen la eclosión de la Ciudad de Dios. Recordemos las palabras con que empieza el capítulo 28 del libro XIV de su famoso tratado: "Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta la negación de Dios, la ciudad terrena, y el amor de Dios hasta la negación de sí mismo, la Ciudad de Dios".

La ciudadanía de estos dos reinos es objeto de una decisión personal. No se pertenece a ellas por la fatalidad del nacimiento, ni por la violencia o la opción del exilio, sino precisamente por la orientación de la disposición interior de la voluntad: quien a Dios ama, pertenece a la Ciudad de Dios y el que lo odia a la ciudad del demonio.

La pregunta que viene constantemente a nuestra mente mientras leemos la Ciudad de Dios, es acerca del valor real que pudo tener en el pensamiento de Agustín, nuestro patriotismo y nuestra fidelidad a eso que Péguy llamó con exacta precisión poética "los humildes honores de las casas paternas" o en una locución menos lírica ¿qué valor y qué sentido tiene una civilización moral, así sea pagana, en el cuadro de la salvación? Pensamos en todas aquellas fidelidades a las que estamos obligados por nuestra condición carnal y al tipo de adhesión que merecen en tanto no nos apartan de nuestro fin último, en tanto no se convierten en ídolos y obstruyen nuestra visión de Dios.

La vida entera del hombre debe ser, según San Agustín, un homenaje a Dios, y esto no solamente con la palabra sino también con los hechos: "No solamente tu voz debe alabar al Señor, sino también tus obras al mismo tiempo que tu voz. Si tú quieres alabar a Dios no te satisfagas con sólo elevar tu voz sino que la debe acompañar con el arpa de tus buenas obras". (Enarraciones en Salmos, 146,2).

Si el punto más alto de la existencia es Dios, los otros bienes valen en la misma medida que constituyen una manera aproximada de unirnos a El. Agustín nos exhorta "a no criticar a la ligera los bienes creados, sino a buscar en ellos lo que nos es útil y si nuestra perspicacia o nuestra debilidad intelectual no logra percibir su utilidad, la Providencia nos invita a suponer una utilidad oculta". (Ciudad de Dios XI, 22) En su libro "De Doctrina Christiana" I, 3 y 4, confirma que los bienes de este mundo "no se vuelven malos sino por el mal uso que el hombre hace de ellos. El debe usarlos, no amarlos por ellos mismos; porque es amándolos que el extrae el mal. Debe usarlos bien para hacerse bueno, y por ellos asimilar los bienes espirituales y eternos".

En pocas palabras, en orden la vida en la ciudad empírica, San Agustín insistía en el valor prefigurativo y como de anticipo, que tienen los auténticos bienes de este mundo, porque son como el anuncio de la Ciudad de Dios. El hombre alcanza su fin supratemporal en uso activo, ordenado y pacífico de los bienes terrenos. El equilibrio, la paz y en alguna manera la perfección de la vida terrena, consiste en conservar la buena relación que debe existir entre todos esos bienes y el fin último de la vida. El desequilibrio y como consecuencia la pérdida de la paz interior, proviene de la adhesión viciosa a las cosas temporales.

Si se examina la doctrina de Agustín, y en especial la Ciudad de Dios, desde un punto de mira en donde las realidades superiores del espíritu dependen, paradójicamente, de los conflictos suscitados en el nivel de los apetitos sensibles, difícilmente se podrá evitar una interpretación capaz de favorecer la existencia de un problema angustioso, que ha sido neuróticamente resuelto por el camino de una transposición ilusoria. La Ciudad de Dios se ubicaría, definitivamente, en el terreno de una sublimación patológica y dejaría de ser, lo que era para Agustín, la auténtica patria del hombre.

Si leemos a la luz de los principios de la fe, comprendemos sin esfuerzo que la actitud de San Agustín, con respecto a este mundo, está preservada de la angustia, por su adhesión al bien del intelecto. Como si hubiera presentido el reproche nacido en clima psicológico freudiano, escribe en la Ciudad de Dios I,29:

"Así todos los hijos de Dios tienen su consuelo, consuelo que no construye su esperanza sobre los bienes vacilantes y caducos. Ellos consideran la vida de aquí abajo como un objeto de disgusto, pero, al mismo tiempo, como escuela de la vida eterna, en donde, semejante a los viajeros, usan los bienes del mundo, sin concederles gran afección y en donde los dolores no son sino una prueba y una purificación".

Las críticas de judíos y paganos se repiten, con el curso de la historia, en distintas claves y condicionadas por hechos y circunstancias culturales mucho menos diferentes de lo que tenderíamos a creer, cuando acentuamos con exceso el valor de la ciencia moderna en su repudio a las verdades de la revelación.

El reproche freudiano es, indudablemente, inédito en cuanto a la utilidad explicativa ideada por el psicólogo vienés, pero lo es mucho menos si nos limitamos a examinar las condiciones de extrañeza con que los contemporáneos de Agustín observaban su desentendimiento de los asuntos reales, para beneficiar un sueño esjatológico de imposible realización en la tierra. La respuesta de Agustín no es tampoco totalmente diferente a la que algún psicólogo partidario de la "logoterapia" puede haber dado en su oportunidad a un exagerado freudismo.

Con respecto a la actitud que debió tomar en todas las situaciones que debió enfrentar como Obispo, el Santo de Hipona, no aparece jamás como un hombre desconcertado por los hechos y en actitud de huir al compromiso que sus funciones le imponían. Perfectamente ubicado en el ejercicio de una autoridad que en su época tenía una jurisdicción mucho más vasta de la que podemos suponer, sabía atender no solamente a las necesidades que el oficio de pastor de almas le imponía, sino también a muchas otras que tenían que ver con la disciplina y el orden político de la ciudad. El mismo nos instruye en "Las Costumbres de la Iglesia" 63 y siguientes, de cual podría ser la calidad de su actuación como jerarca católico:

"A todos tú dispensas la educación y la enseñanza, haciéndote simple con los pequeños y maduro con los hombres, calmo con los ancianos, como conviene a su edad corporal y espiritual. Tú haces a las mujeres sumisas a sus esposos, no para satisfacer su voluptuosidad, sino para propagar la vida y mantener en la obediencia la unidad familiar. Tú das a los hombres la primacía en el matrimonio, no por desdén del sexo débil, sino de acuerdo con las leyes del verdadero amor. Tú sometes a los niños en una libre servidumbre para con sus padres y colocas a los padres por encima de los niños con autoridad amante y respetuosa. Tú unes a los hermanos entre ellos conforme a los lazos de la religión, más sólidos y más tiernos que aquellos de la sangre. Tú refuerzas por un nuevo lazo de amor recíproco las relaciones que crea la filiación o el matrimonio, sin lesionar los deberes impuestos por la naturaleza y la sociedad. Tú enseñas a los esclavos a respetar a sus dueños, no por coacción sino por deber. Tú enseñas a los dueños la benevolencia con respecto a los esclavos, haciéndoles pensar en Dios e inclinándolos más a la solicitud que a la severidad. Tú unes entre ellos a los ciudadanos, a los pueblos y al género humano entero, por la creencia en la comunidad de nuestro origen, de modo que contentos de asociarse los hombres se convierten en hermanos en la fe. Tú enseñas a los reyes a velar por el interés de sus

súbditos y exhortas a los pueblos a someterse a sus reyes. Tú estableces escrupulosamente a quien se debe respeto, a quien temor, a quien consuelo, a quien la educación, a quien el reproche, a quien los castigos, mostrando que no se debe todo a todos, aunque sí a todos la caridad y a nadie la injusticia. Esta caridad nutre y fortifica el alma que llevas en tu seno hasta que ella se encuentre en condiciones de unirse a Dios. Cuando la magnificencia divina comienza a desvelarse a los peregrinos de este mundo, la Iglesia crea un tal calor de devoción, alumbrando tal incendio de amor divino que todos los vicios se consumen y se cumple el precepto: soy fuego devorador y he venido a traer el fuego sobre la tierra".

Esta larga cita de Agustín nos coloca frente a una toma de posición intelectual que el negro humorismo de los luteranos no siempre ha sabido destacar en el Obispo de Hipona. Es verdad que a veces, ciertos párrafos suyos, inspirados por el calor de la polémica han favorecido una disposición condenatoria y pesimista con respecto al mundo histórico. Por lo demás ¿quién cree que si para cada uno de nosotros termina bastante mal, el happy end está reservado para el conjunto?

Ciudad empírica y la patria carnal

El tema del desarraigo y la falta de patriotismo de los primeros cristianos ha sido profusamente difundido por Celso y sus continuadores. Contemporáneamente no faltan las sectas que inspiradas en una interpretación anárquica del cristianismo adoptan ante las exigencias del orden nacional un desprendimiento que se podría atribuir a una repugnancia demoníaca por el servicio, si al mismo tiempo no contribuyeran con sus actitudes anómicas a sostener el caos que la subversión internacional auspicia por todas partes.

La misión universal de la Iglesia y el carácter religioso de la antigua piedad patriótica produjo, entre los primeros cristianos un rechazo a los vínculos religiosos con sus respectivos pueblos que pudo ser tomado como un angélico abandono de las obligaciones patrióticas. No faltan, en el propio San Agustín, pensamientos que confirmen una idea de esta naturaleza. Pero la doctrina del Obispo de Hipona no se presta a las citaciones fragmentarias y fuera de una visión unitaria de todo su pensamiento.

El patriotismo antiguo había sufrido una cierta modificación con el triunfo de los movimientos democráticos que introdujeron, en el seno de la antigua pietas, la idolatría de sus artificios publicitarios. Ya no tenía la misma calidad de la antigua: "de religiosa que era, se ha convertido en política--nos asegura Combes--guarda su fervor y todavía lo aumenta con los fuegos de la pasión partidaria, pero pierde estabilidad y profundidad. Como no tiene raíces sigue el destino de las instituciones a las cuales adhiere y como ellas es variable e inconstante. Le sucede seguir las vicisitudes de su partido contra su misma nación a la que destruye con tal de ver a sus enemigos derrotados. Se lo vio en Argos, en Corcira y durante las guerras del Peloponeso. Se lo vio, sobre todo, en tiempos de la invasión de Grecia, en que los llamados desesperados de Demóstenes no pudieron resucitar la rota moral patriótica. Olvidado de su glorioso pasado, cortó las raíces que le permitían subsistir y demasiado adherido a las opiniones vacilantes, se hundió con ellas". (COMBES, Gustave, *La Doctrine Politique de Saint Augustin*, Paris, Plon 1927, p.204).

El patriotismo judío tuvo un carácter distinto y bajo todas sus formas: patriarcal, monárquica, eclesiástica, el régimen fue siempre teocrático y tuvo la ley como fundamento y la promesa como esperanza. Jurídico y mesiánico en su esencia, tenía una fuerte tendencia a arraigar en la historia, en el tiempo. El cristianismo lo desconcertó en un doble aspecto: no entendió su relación con la ley y pareció, en profundidad, desentenderse del curso de la historia de Israel que era la historia de la promesa.

Para entender la relación de San Agustín con el patriotismo, tenemos que distinguir en él dos momentos: cuando abraza el cristianismo, gran parte de la tradición romana queda desvirtuada y sometida a una prolija crítica histórica con la intención de probar a los paganos que su tradición religiosa era una escuela de bribonería y de inmoralidad. Pero San Agustín siente en su fuero íntimo todo lo que debe el genio de Roma y no sin orgullo reivindica como suyos los aportes culturales que no son incompatibles con su fe: el valor expresivo del idioma latino, las virtudes de comando, tanto militares como civiles, del romano, el orden jurídico y la tradición filosófica recibida de los griegos.

"En el pasado tan mezclado de su país reclama el derecho de elegir y lo que él elige, lo que admira y lo que ama, son las virtudes ejemplares de la raza: la devoción de sus ciudadanos, el heroísmo de sus soldados y, en una palabra, el alma misma de la patria" (Ibid. p.215).

En más de una oportunidad hemos tratado de poner la polémica de Agustín contra sus adversarios en un umbral de contemporaneidad que nos la haga comprensible y, al mismo tiempo, espiritualmente provechosa. En su tiempo le tocó ser testigo de sucesivas olas invasoras en las que los bárbaros destruían el orden de la ciudad y las propias posibilidades de realizar una vida cristiana. Para comprender su reacción frente al peligro nada más ilustrativo que sus Epístolas, porque en ellas habla más el amigo y el pastor que el teólogo y podemos descubrir, sin el aderezo de la polémica, el corazón de Agustín afectado por los peligros que amenazaban su patria. Sin lugar a dudas los bárbaros que atacaban Roma no estaban armados, como los nuevos bárbaros, con los argumentos de una ideología que puede destruir hasta los fundamentos de la convivencia, pero en tanto la amenazaban en la vida de sus instituciones, la reacción de Agustín es siempre válida para los cristianos que saben que las virtudes que abren las puertas del cielo son las mismas que cierran al invasor injusto, las puertas de la patria.

A los que decían que los cristianos no comprendían el valor del orden público, respondía Agustín: "Dénnos un ejército de soldados tales como los exige la doctrina de Cristo. Dénnos tales jefes, tales gobernantes, tales maridos, tales siervos, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los que forma nuestra enseñanza y atrévanse a decir que es enemiga de la república..." (Epístola 138,20).

Existen dos modos tradicionales de hacer el imbécil con respecto a la guerra: el pacifismo y el belicismo. Los romanos que sabían muy bien de lo que se hablaba habían forjado una fórmula oracular de su experiencia práctica con respecto a las circunstancias arduas que plantean los conflictos bélicos: *si vis pacem para bellum*. Nadie puede tener paz si no se prepara para defenderla. San Agustín no era menos romano que nadie y en los parágrafos 4-6 de su Epístola 189 lo dice con fórmulas que no hubiera desaprobado Catón el Viejo:

"No pienses que alguien puede desagradar a Dios porque milita en las armas. Militar era el santo David, de quien el Señor dio gran testimonio".

Cuando te armas para pelear, piensa ante todo esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. Así no pensará en emplear contra Dios un don

que El te ha dado. Cuando se promete fidelidad hay que guardarla, sin olvidar nunca que el enemigo contra quien se pelea es también un hombre".

En este consejo apunta lo que constituirá el fundamento de la ética caballeresca y que tan feliz influencia tuvo sobre el temperamento guerrero de los pueblos bárbaros que formarían la cristiandad medieval. En Contra Académicos III,36 condena la actitud de Catilina por anti patriótica y lo califica con el fuerte adjetivo de parricida por haber conspirado contra la integridad de la patria.

En la Epístola 99, 1-2 se duele por lo que padecen sus compatriotas de Roma ante el avance bárbaro y trata de consolarlos sin disimular su propia pena:

"También me causa extrañeza de que en tu carta no me hayas dicho una sola palabra sobre esas tristes tribulaciones vuestras, que lo son también más por las entrañas de la caridad".

Su fe terrena en Roma no padece mengua por la prueba que en ese momento sufre. La ciudad fundadora de la latinidad será siempre para él un motivo de amor y de orgullo. Cree que pasa una crisis de la que se repondrá y reprocha a los que esperan el fin del mundo, la falta de consistencia teológica de sus fúnebres vaticinios. Los anima para que sigan cumpliendo sus deberes terrenos sin meterse a pronosticar desastres eschatológicos que sólo Dios sabe cuando se producirán:

"Hay que evitar dos errores, en cuanto el hombre puede evitarlos: creer que el Señor vendrá más pronto o más tarde de lo que en verdad haya dispuesto. Me parece que yerra, no el que reconoce su ignorancia, sino el que pretende saber lo que no sabe". (Epístola 199, XIII, 52)

En la Epístola 228, parágrafos 2-4, dirigida al Obispo Honorato, lo instruye sobre la conducta que debe seguir para el caso de que el avance bárbaro llegue a su diócesis:

"Cuando todos han de padecer, unos más y otros menos, o todos lo mismo, bien se ve quien padece por quien. Padecen por los otros aquellos que pudiendo librarse de padecer por la fuga, prefieren quedarse para atender a los otros en sus necesidades. Aquí es donde mejor se descubre aquella caridad que el Apóstol Juan recomendaba diciendo: Como Cristo dio su vida por nosotros, así debemos darla nosotros por nuestros hermanos. Los que huyen y los que, atados por sus necesidades no pueden huir, si son tomados y atormentados padecen por sí mismos y no por sus hermanos, pero los que padecen porque no quisieron abandonar a sus hermanos que los necesitaban por causa de la salud cristiana, sin duda dan la vida por sus hermanos".

Cuando alguien se propone encontrar en la doctrina de Agustín, resabios de su antigua militancia maniquea puede, acaso, encontrarlas en frases aisladas o en el énfasis puesto en acentuar una contradicción, pero nunca en el contexto integral de su enseñanza. La diferencia entre la ciudad de Dios y la ciudad empírica, obedece a la relación de naturaleza y Gracia y no a una impronta de corte maniqueo que solamente Lutero pudo extraer de su pensamiento tan armoniosamente católico, aunque no siempre bien servido por sus instrumentos nocionales.